

OSMANLI DEVLETİ'NDE GÜLŞENÎ TARİKATI (GENEL BİR YAKLAŞIM DENEMESİ)

*Rüya KILIÇ**

SUMMARY

The study of political, social and intellectual aspects of sufi movements as a whole is of great importance with respect to the Ottoman social historiography. In this study, the main aim is to deal with the activities of the Gülşeni order following the 16th century when it was under the suspicion of zendeka-ilhad (heresy). We will also try to find out whether or not any change occurred in its understanding of sufism and to take up the reflections of such a change on the ruling administration. For this reason, we shall focus our attention on a time period like extending from the 16th century up to 18th century. Although the followers of Gülşeni order, like other sufi groups, claimed that they were representing the correct model of Islamic sufism, their understanding of sufism in fact worried the political power, ulema as well as other sufi circles. Especially, the execution Muhyiddin-i Karamani, became a turning point for them. The followers of this religious order, who were aware of the fact that they were being closely watched by the Ottoman administration, behaved more carefully when spreading their mystical thoughts and kept themselves away from committing acts which would remind the previous period. However, these efforts of Gülşeni order, would not be sufficient to get rid of the negative views about them during the courses of 17th and 18th centuries.

* Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü.

ÖZET

Tasavvufî hareketlerin siyasî, sosyal ve düşünce boyutunun bir bütün olarak incelenmesi Osmanlı sosyal tarihçiliği açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu çalışmada, Gülşenî tarikatının zende-ka-ilhad şüphesi altında kaldığı XVI. yüzyıldan sonraki faaliyetleri, sahip olduğu tasavvuf anlayışında bir değişiklik olup olmadığı ve bunun yönetimle olan ilişkilerine yansımalarının ele alınması amaçlanmaktadır. Bu sebeple dikkatimizi XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar uzanan bir zaman dilimine yönelteceğiz. Gülşenîler, diğer sûfî gruplar gibi İslâm tasavvufunun doğru modelini temsil ettiklerini savunmakla birlikte tasavvuf anlayışları siyasî iktidar, ulema ve sûfî çevreleri oldukça tedirgin etmiştir. Özellikle Muhyiddin-i Karamanî'nin idamı onlar için bir dönüm noktası oldu. Bundan sonra Osmanlı yönetimi tarafından izlendiklerinin farkında olan tarikat mensupları tasavvuf görüşlerini yaymakta daha dikkatli olmuş ve önceki dönemi hatırlatacak çıkışlardan uzak durmuşlardır. Ancak Gülşenîlerin çabaları XVII. ve XVIII. yüzyıllarda da haklarındaki olumsuz düşünceleri silmekte yeterli olamayacaktır.

Osmanlı tarihçiliği son yıllarda tasavvuf ve tarikatlar konusuna artan bir ilgi göstermiş, yapılan çalışmalarla bu alandaki bilgilerimiz oldukça zenginleşmiştir. Ancak, Osmanlı devleti ile tasavvuf arasındaki ilişkinin bütün yönleriyle ortaya konabilmesi için daha pek çok araştırmaya ihtiyaç duyulduğu da inkâr edilemez. Özellikle dinî-tasavvufî hareketlerin siyasî, sosyal ve düşünce boyutunun bir bütün olarak incelenmesi Osmanlı sosyal tarihi açısından son derece önemlidir. Bu çalışma, Halvetîyye tarikatının şubelerinden biri olan Gülşenîliği böyle bir çerçevede ele almaktadır.

Gülşenîler, diğer sûfî gruplar gibi İslâm tasavvufunun doğru modelini temsil ettiklerini ileri sürmekle beraber tasavvuf anlayışları siyasî iktidar, ulema ve sûfî çevreleri zaman zaman tedirgin etmiştir. Ehl-i Sünnet anlayışına derinden bağlı Halvetîyye tarikatında böyle bir şubenin varlığı Gülşenîliğin bir özelliği olarak belirmektedir. Bu özelliğin, araştırmacıların dikkatini çekmeyi

başaran Halvetî kollarının başında gelmesinde oldukça etkili olduğunu söyleyebiliriz¹. Nitekim, mevcut araştırmaların ağırlık merkezini tarikatın Osmanlı topraklarındaki ilk dönemleri ile Gülşenîler hakkında öne çıkan “zendeka ve ilhad” suçlamaları oluşturmaktadır. Bu çalışmada ise, tarikatın zendeka-ilhad şüphesi altında kaldığı XVI. yüzyıldan sonraki faaliyetleriyle sahip olduğu tasavvuf anlayışında bir değişiklik olup olmadığı ve bunların yönetimle olan ilişkilerine ne şekilde yansıdığı meselesi üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede dikkatimizi XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar uzanan bir zaman dilimine yönelteceğiz. Ancak bütünlüğün sağlanabilmesi için öncelikle söz konusu döneme kadarki tarihî arka plana kısaca bakmak yararlı olacaktır.

Gülşenî tarikatının kurucusu olan İbrahim-i Gülşenî (ö.1534), genç yaşta Maverâünnehir’de ilim tahsili görmek üzere çıktığı yolculukta Tebriz’de kalmaya karar verdi ve eğitimini burada tamamladı. Uzun Hasan’ın dâvetini kabul ederek, Tebriz’e yerleşen

¹Bunlardan bazılarını vermenin araştırmaların yönünü göstermesi bakımından yararlı olacağı kanaatindeyiz. İbrahim-i Gülşenî ve tarikatı ilk kez Tahsin Yazıcı’nın, *Şeyh İbrâhîm-i Gülşenî, Hayatı, Eserleri ve Tarikatı* (Ankara 1951, DTCF Ktp. nr.259) adını taşıyan doktora tezine konu olmuştur. Himmet Konur’un, *İbrâhîm Gülşenî Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, (İstanbul 2000) adlı çalışmasında ise, İbrahim-i Gülşenî ve tarikatının kaynaklar, metod ve muhteva bakımından Yazıcı’dan farklı bir tarzda ele alınması amaçlanıyor. Ayrıca, Halvetî tarikatının Balkanlar’daki durumunu kapsamlı bir biçimde inceleyen, Nathalie Clayer’in, *Mystiques, État et Société Les Halvetis dans l’aire balcanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, (Leiden 1994) adlı eseri ile D. Behrens Abouseif, “The Takıyyat İbrahim al-Kulshani”, *Muqarnas* (Leiden 1988, s.43-60)’dan da bahsetmeliyiz. İbrahim-i Gülşenî dışında araştırmalara konu olan bir başka Gülşenî şeyhi Muhyiddin-i Karamanî’dir. Bu çerçevede ilk olarak Hüseyin Gazi Yurdaydın’ın, *Türkiye Tarihi 2* (İstanbul 1988, s.169-171)’de yer alan “Şeyh Muhyiddin Karamanî” başlıklı çalışması ile A. Yaşar Ocak’ın “Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî” (*Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan*, İstanbul 1991, s.473-484) adlı makalesi sayılabilir. Aynı yazar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)* (İstanbul 1998, s.313-327) kitabında, İbrahim-i Gülşenî ile Şeyh Muhyiddin el-Karamanî’ye özel bir yer ayırmaktadır. Bunlara, Reşat Öngören’in “Şeriatın Kestiği Parmak: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri”, (*İLAM Araştırma Dergisi*,/1/1996,123-140) adlı araştırmasını eklemeliyiz. Son olarak, Osmanlı devletinde Gülşenî tarikatını genel mahiyette konu alan Mustafa Kara’nın *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’ndeki (DİA) (XIV.256-259) “Gülşeniyye” ve M. Baha Tanman’ın *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*’ndeki (DBİstA) (III.442-444) “Gülşenîlik” maddelerini de zikredebiliriz.

Halvetî şeyhi Dede Ömer Ruşenî (ö.1487)'nin² yanında yetişip onun önde gelen halifelerinden biri olan İbrahim-i Gülşenî uzun yaşamı boyunca Akkoyunlu, Memlûklü ve Osmanlı yönetimleri altındaki bölgelerde görüşlerini yayma fırsatı bulmuştu³. Bunlar içinde özellikle Akkoyunlu yönetim çevreleriyle kurduğu yakın ilişki sayesinde saray içerisinde saygın bir mevki elde ettiği bilinmektedir. Muhyî'nin (ö.1605-1606) rivâyetine göre, Uzun Hasan ve Sultan Yakub tarafından şeyhe *tarhanlık* verilerek, ne yaparsa yapsın kimsenin engel olmamasına hükmedilmesi, gösterilen itibarı açık bir biçimde sergiler⁴. Fakat, değişen siyasî dengelerle önceki yönetimle olan bu yakınlığı onu hedef haline getirmekte gecikmeyecek ve Şah İsmail'in Tebriz'i ele geçirmesi ile de bölgeden ayrılarak Mısır'a yerleşecekti⁵. Mısır'da Gülşenî'nin Memlûklü ve ardından Osmanlı yönetimi tarafından görüşlerine değer verilen bir şeyh olduğu anlaşılıyor. Osmanlı fethi sonrasında Mısır'da kalmasına izin verildiği gibi, sürgüne gönderilenler için aracılık yapmasına müsaade edilmesi, şeyhin bölgedeki etkisinin Osmanlı yönetimince de kabul edildiği şeklinde yorumlanabilir⁶. Ancak, Gülşenî'nin şöhretinin Kanûnî Sultan Süleyman döneminde de yayılmaya devam etmesi yönetimin dikkatini çekmekte gecikmedi ve hatta sahip olduğu geniş taraftar kitlesiyle isyan edebileceği endişesi ile bir süre göz altına dahi alındı. Buna zındıklık ve mülhidlik iddialarının eklenmesi endişelerin artmasına ve şeyhin XVI. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'a davet edilmesine sebep oldu. Burada bir yandan üstü

² Anadolu'dan Bakü'ye giderek Seyyid Yahya-yı Şirvanî'ye (ö.1463-64) bağlanan Dede Ömer Ruşenî, eğitimini tamamladıktan sonra irşâd vazifesini Karabağ, Berdea ve Gence gibi şeyhine yakın bölgelerde sürdürmeyi tercih etmişti. Uzun Hasan'ın İbrahim-i Gülşenî aracılığıyla yaptığı daveti kabul ederek Tebriz'e yerleştikten sonra (1468'den sonra) da faaliyetlerini burada sürdürmeye devam etti. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Uzun, "Dede Ömer Ruşenî", *DİA*, IX, 81. Ayrıca, aynı yazarın *Dede Ömer Ruşenî Hayatı, Eserleri ve Miskinlik-nâme Mesnevîsi (Edisyon Kritik)*, (Dok. Tezi, 1982, MÜ. Sos. Bil. Ens.) adını taşıyan çalışmasına bakılabilir.

³ İbrahim-i Gülşenî'nin hayatı ile siyasî ilişki kronolojisinin ayrıntıları için bkz. Yazıcı, s.88-92;Konur, s.104-129.

⁴ Muhyî-yi Gülşenî, *Menâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî*, Ankara 1982. s.28,30,77. Muhyî'nin, şeyhi Ahmed Hayalî'nin isteği üzerine kaleme aldığı eseri İbrahim-i Gülşenî ve Gülşenîlik hakkında önemli bir kaynak olup Tahsin Yazıcı tarafından bir önsözle birlikte yayınlanmıştır.

⁵ Muhyî, s.204.206-210,257-268,312-313.

⁶ Muhyî, s.320-322,323-324,328-331,345-346.

kapalı bir biçimde sorgulanırken diğer yandan *Ma'nevî* adlı eserinin şeriata uygunluğunu dönemin şeyhülislâmı Kemalpaşazâde bizzat inceledi. Sonuçta, şeyhin bir tehlike arz etmediğine karar verildi ve gönül huzuruyla Mısır'a gönderildi. Öte yandan, böyle bir sorgulamaya ihtiyaç duyulması Gülşenîliğin yönetimle olan ilişkileri açısından oldukça belirleyicidir⁷.

Zendeka ve ilhad suçlamasına muhatap olan Gülşenî şahsiyetler arasında şüphesiz Şeyh Muhyiddin-i Karamanî'nin (ö.1543) ayrı bir yeri vardır. Bu önemli şahsiyet bilindiği üzere, Vahdet-i Vücûd, öldükten sonra dirilme, helal-haram ve rü'yetullah konusunda Ehl-i Sünnet inancının aksine görüşleri olduğu iddiasıyla şeyhülislâm Ebussuud'un verdiği fetva ile idam edilmişti⁸. Aslında o tek örnek de değildi. Zira Gülşenî'nin bir başka müridi olan Usûlî'nin (ö.1538) Balkanlar, özellikle de Vardar Yenicesi'nde yaydığı görüşleri hakkında kaynakların verdiği bilgiler Gülşenî tarikatına karşı oluşan zendeka ve ilhad suçlamalarının değerlendirilmesinde oldukça önemlidir. Örneğin, Lâtîfî, şiirlerinin Nesimî tarzında olduğu ve zamanında ona "Fazlullâh-ı sâni ve Sırr-ı Seyyid Nesimî" dendiğini belirterek Usûlî'nin meşrebi hakkında önemli bilgiler vermektedir. Âşık Çelebi'nin "Şeyh İbrâhîmîler'e isnâd olunan ilhad tohumun evvel ol ekmişdür ve Nesimîyyat türrehâtından getürdüğü nihâl-i nihâd-ı dalâli ol dikmişdür" şeklindeki yorumu da bunu destekler⁹.

⁷ *Menakıb-ı Sezâi, Fenâi, Sırrî*, (İstanbul Üniv. Ktp. nr.424/Milli Ktp. MFA, (A), nr.4798), v.38a-38b; Muhyî, s.406-413,420-422; Nev'izâde Atâî, (*Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*) *Hadaiku'l-Hakaik Fî Tekmileti'ş-Şakaik* (Nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, s.67.

⁸ Yurdaydın, "Şeyh Muhyiddin Karamanî", (s.169-171)'de Matrakçı Nasûh'un *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eserindeki Şeyh Muhyiddin-i Karamanî'ye ait kayıtları ilk defa değerlendirirken Ocak, "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî". s. 473-484 adlı makalesinde söz konusu şeyh ve fikirlerini mahkeme sicil zabtına da dayanarak tahlil etmiştir. Ayrıca bkz. Öngören, s.132-136.

⁹ Latîfî, *Tezkire-i Lâtîfî*, İstanbul 1314, s.91-92. Âşık Çelebi, *Meşâirü'ş-Şu'arâ*, (Faks.nşr. G. M. Meredith-Owens). London 1971, v.44b. Abdülbaki Gölpınarlı, *Nesimi-Usuli-Ruhi (Hayatı, Sanatı, Şiirleri)*, İstanbul 1953, s.14-15 Usûlî'nin Nesimî gibi tam bir Hurûfî şairi olmamakla beraber Hurûfîlerin inançlarını hiç de yadırgamadığını, bilakis benimsemiş olabileceğine dikkat çekmiştir. Usûlî ve görüşlerine dair mütalaaalar için bkz. *Usûlî Divanı*, (Haz.) Mustafa İsen, Ankara 1990, s.11-18; Ocak, *Zındıklar*, s.317.

Aslında, İbrahim-i Gülşenî ve müridleri sadece merkezi yönetim tarafından değil ulema ve halk arasında da zendeka ve ilhad suçlamalarına hedef olmuştu¹⁰. Latîfî, şeyh ve tarikatı etrafındaki bu tür şüphelerinin doğmasını şeyhin müridleri arasında bulunan mülhîd ve mübâhîlere bağlamaktadır. Bunun sebebi olarak da şeyhin kendisine gelen herkesi kabul etmesini gösterir. Âşık Çelebi'nin ise "Şeyh İbrâhîmîler'e isnâd olunan ilhad tohumu"ndan söz etmesi Gülşenîler hakkındaki yaygın kanaati yansıtmaktadır¹¹. Bu olumsuz kanaatler, özellikle de Mısır kadısı Mehmed Efendi'nin fetvaları, dönemin Gülşenîlerini oldukça rahatsız etmişti. Nitekim, muhtemelen Gülşenîlerden biri, İbrahim-i Gülşenî'nin Ehl-i Sünnet anlayışına sahip olduğunu belirten bir mukaddimeyle dönemin şeyhülislâmı Ebussuud Efendi'ye müracaat etmişti. Ebussuud Efendi'nin İbrahim-i Gülşenî ve Gülşenîlerin zındık ve mülhîd olmadıklarını açıkça söylemek yerine kaçamak bir cevap vermeyi tercih etmesi ise şeyhülislâmın şeyhin görüşlerinin tam olarak Ehl-i Sünnet'e uygunluğu konusunda yeterince müsbet düşünmediği şeklinde yorumlanabilir¹². Kısaca ifade edecek olursak, XVI. yüzyıl, Gülşenîlerin tasavvuf yorumları sebebiyle zendeka ve ilhad suçlamalarına maruz kaldığı ve bunun merkezi yönetimle olan ilişkilerine yansıdığı bir dönem olarak belirir.

Tarikatın tasavvuf anlayışına daha yakından bakıldığında ise Kalenderî ve Melâmî etkiler dikkat çekmektedir. Muhyî'de yer alan, Gülşenî'nin nefsinin tahkir için eline şarap şişesi alarak dolaştığı ve bir dönem kuzu postu giydiği şeklindeki rivâyetler bu etkiler düşünüldüğünde¹³ daha da anlam kazanıyor. Bu konuda

¹⁰ Gülşenîlerin içerisinde ortaya çıkan zendeka-ilhad hareketleri Ocak, *Zındıklar*, s.313-327'de ele alınmıştır. Biz burada sadece öne çıkan noktalara değinmekle yetineceğiz.

¹¹ Latîfî, s.53, Âşık Çelebi, v.44b.

¹² Tasavvuf karşıtlığıyla tanınan Mısır kadısı Mehmed Efendi, Gülşenî'nin müridleri arasındaki zendekaya eğilimli kişiler sebebiyle de olsa gerek İbrahim-i Gülşenî'nin zındık olduğu ve taraftarlarının kestiklerinin yenmeyeceği, onlarla evlenilemeyeceği, imamlıklarının kabul edilemeyeceğine dair fetvalar vermiştir. Bu fetvalara ilk defa Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, (İstanbul 1992, s.86 not 1) ile *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul 1983, s.323)'de değinmiştir. Ayrıca bunların yorumu için bkz. Ocak, *Zındıklar*, s.314,315.

¹³ Muhyî, s.58-59,65,74-75.

gerek Dede Ömer gerekse İbrahim-i Gülşenî'nin eserlerinde daha açık ifadelere rastlanabilir. Örneğin, Ruşenî,

Geh pâk-tıraş-ü bâde-nûşuz
Geh Cavlakıyuz gehî Kalender
Geh Hayderi gâh pûst-pûşuz

...

Geh Halveti-i tarab-nümâyuz
Geh Mevlevi-i safâ-hürûşuz

derken İbrahim-i Gülşenî, *Divan*'ında bir *Kalenderî*'nin özelliklerini sayarak şeyhi ve kendisini *Kalenderî* olarak vasıflandırmıştı¹⁴. *Pend-nâmesi*'nde ise Gülşenî,

Yürü zâhid yürü âşıklarız biz
Tarîk-ı aşkıta sâdıklarız biz .
Melâmetle sakın korkutma bizi
Yolumuzdan yürü ürkütme bizi
Nasihât âşığa hiç kâr eder mi
Melâmetten ya âşık âr eder mi

beyitleriyle melâmet meşrebini açıklamaktadır¹⁵. Gölpınarlı da, Gülşenîlerin Mevlevîlik ve özellikle Melâmîliğe çok yakın olduklarını belirtmiştir. Nitekim, tarikatın on dört tekkesi bulunan Hayrabolu'da Melâmî şeyhi Ahmed-i Sarban'ın buradaki Gülşenîler tarafından da pîr olarak tanındığını kaydeder¹⁶. Bütün bunlar, Gülşenîler ile Melâmîler arasında bir yakınlığın olduğu ve İbrahim-i Gülşenî'nin Vahdet-i Vücûd konusunda Melâmîler ile benzer şekilde yani panteizme kayan düşünceleri bulunduğu şeklinde yorumlanabilir. Ancak bu şekilde Halvetîliğin neden Gülşenî kolunun zendeka ve ilhad suçlamalarına muhatap olduğunu anlamak mümkün olabilir. Ayrıca, İbrahim-i Gülşenî'nin *Ma'nevi*'si ile Arapça ve Farsça *Dîvan*'larının Sünnî ulemanın pek kolay kabul edemeyeceği şathiyyatla dolu olduğu göz ardı

¹⁴Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s.322; Konur, s.200.

¹⁵İbrahim-i Gülşenî, *Pendnâme*. Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud, nr.1042, v.18b.

¹⁶Gölpınarlı, *Mevlânâ*. s.326.

mazharım davasına” düşmesinden rahatsız olmuştu²⁵. Bu, bize aynı zamanda Gülşenîlerin kendilerini hedef haline getirecek hareketlere karşı ne kadar dikkatli olduklarını da göstermektedir. Tabii ki, Peyk Dede'nin nisbeten alt kesimden gelip bu kesimlere hitap eden, şeyhinden bağımsız sıra dışı biri mi yoksa kendini gizleyen bir tarikatın gerçek düşüncelerini açığa vurmağa cesaret eden bir halife mi olduğunu bilmek ilginç olurdu.

Aslında, Gülşenîlerin çabaları XVII ve XVIII. yüzyıllarda da haklarındaki olumsuz kanaati silmekte yeterli olmadı. Örneğin, Muhammed Emin Şirvanî (ö.1627) *Tercümânü'l-Ümem* adlı risâlesinde Mevlevî ve Bektaşîler ile birlikte Gülşenîleri de bâtul tarikatlar grubu içinde saymıştı²⁶. Şirvanî'nin görüşü bu dönemde ulemanın Gülşenîlere bakışını tam olarak ifade etmese de en azından bir fikir verebilir. Önce Sünbülî şeyhi Necmeddin Hasan Efendi'ye (ö.1610-1611) intisap eden, Gülşenîliğe meylettikten sonra da Sünbül Efendi Âsitanesi'ne ziyaretlerine devam eden Cemâleddin Mahmud Hulvî Efendi (ö.1654) hakkında “Hulvî Gülşenîlerden oldu” tarzında hoş olmayan sözler sarf edilmişti. Bunun üzerine Şeyh Necmeddin Hasan, kendisinin de Hasan Zarîfî'nin hizmetinde bulunduğunu söyleyerek Hulvî'yi koruma ihtiyacı duyacaktı²⁷. Şeyhin gördüğü bu tepki de Gülşenîlere karşı varolan kanaatlerin sûfî çevrelerdeki bir yansıması olarak kabul edilebilir.

Haklarındaki şüpheleri silmekte başarılı olamamalarının Gülşenîleri bir ölçüde İstanbul dışında teşkilatlanmaya yönelttiğini ileri sürebiliriz. Çünkü, bu şekilde merkezi yönetim yanında kendilerine karşı olan sosyal çevrelerin üzerlerinde oluşturdukları baskıdan uzaklaşmak istemeleri mümkündür. Aksi halde, XVI. yüzyılda İstanbul'da başlayan teşkilatlanmanın XVII. yüzyılda artarak devam etmesi beklenirdi. Oysa ki, bu dönemde böyle bir artışın yaşanmadığı çok açıktır. Nitekim, İbrahim-i Gülşenî'nin İstanbul ziyaretinden sonra Mısır'a dönerken halife olarak

²⁵ Sezâî Efendi, *Mektûbât-ı Hazret-i Sezâî*, İstanbul 1289, s.117,120.

²⁶ Ethem Ruhi Fığlalı, “İbn Sadru'd-din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi”, *AÜİFD*, 1981,XXIV,270.

²⁷ Hulvî, v.216a;Şeyhî Mehmed Efendi, (*Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*) *Vekayii'l-Fudalâ*. (Nşr.Haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989,1,551-552.

görevlendirdiği Hasan Zarîfî'nin Rumelihisarı'ndaki tekkesinin XVII. yüzyılda Durmuş Dede Tekkesi olarak varlığını sürdürdüğünü biliyoruz²⁸. Aynı dönemde Gülşenîler, Hulvî Efendi'nin Şehremini'ndeki evini tekke haline getirmesi ile önemli bir mekana kavuşacaklardı²⁹. Bununla birlikte, XVIII. yüzyılın ilk yarısında tarikatın İstanbul'daki örgütlenmesinde bir canlanma yaşandığı fark edilebilir. Bu dönemde Sezâî ve halifelerinin gayretleriyle başkent Gülşenîleri daha iyi teşkilatlanmış ve sosyal tabanını önemli ölçüde geliştirmiştir. Özellikle Gülşenî Tatar Efendi (ö.1766-67), Gürcü Ali Efendi (ö.1773) ve Peyk Dede kendi adlarıyla anılan tekkelerde tarikata önemli bir hareket sahası kazandırmışlardı³⁰. Ayrıca, Başcı, Sarmaşık, Sofular, Süleyman Efendi, Ümmî Sinan (Zekâizâde) ve İmrahor Tekkelerinde de belli dönemlerde Gülşenî şeyhleri meşihat görevini üstlendiler³¹. Diğer taraftan, sözünü ettiğimiz bu canlanışın kalıcı bir etkiye sahip olduğu konusuna ihtiyatlı yaklaşmalıyız. Çünkü, Hulvî Efendi Tekkesi'nin XVIII. yüzyıl sonlarında *Kadirî*, Durmuş Dede Tekkesi'nin aynı yüzyıl ortalarında *Cerrahî* ve Peyk Dede Tekkesi'nin XIX. yüzyıl başlarında *Kadirî* tarikatına geçtiğini unutmamak gerekiyor³². Buradan hareketle, Gülşenîler'in İstanbul'un tasavvuf hayatındaki yerinin oldukça sınırlı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Gülşenilik İstanbul dışında hangi bölgelerde temsil edilmişti? Bilindiği gibi, Gülşenîlik daha XVI. yüzyılda İbrahim-i Gülşenî'nin halifeleri tarafından Diyarbakır, Edirne, Rodos ve

²⁸ M. Baha Tanman, "Durmuş Dede Tekkesi", *DBİSİA*, III,106.

²⁹ Osmanlı tasavvuf musikisinin önde gelen isimlerinden olan ve Şîrûganî Dede ünvanıyla tanınan Şeyh Ali Efendi de (ö.1714) 1659-1714 gibi uzun bir müddet bu tekkede Gülşenî tarikatını yaymak için çalışmıştı bkz. Tanman, s.442;Tabibzâde Derviş Mehmed Şükri ibn İsmail, *İstanbul Hânkâhları Meşâyihî*, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım, Turgut Kut, Harvard 1995, s.16.

³⁰ Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1981, XIII.585.586.590;Şükri, s.17.31.

³¹ Kara, s.257;Tanman, s.443.

³² Hulvî Tekkesi daha sonra *Rifâî*, Durmuş Dede Tekkesi ise XIX. yüzyıl sonunda *Şabanî* sonra yine *Cerrahî* tarikatına geçmişti bkz. Şükri, s.16,31; Bandırmalızâde Ahmed Münib, *Mecmûa-i Tekâyâ*, İstanbul 1307, s.9,10,12.

Mısır gibi farklı bölgelerde yayılmaya başlamıştı³³. Tarikatın XVII. yüzyılda Osmanlı topraklarındaki dağılımı konusunda elimizde bazı veriler bulunuyor. Buna göre, Bursa'daki Gülşenî şeyhi Şemlelizâde Ahmed Efendi (ö.1678) Edirne, Kahire, Bulak, Diyarbakır, İskenderiye, Mekke, Halep, Urfa, Şam ve Antalya'da Gülşenî tekkeleri bulunduğunu belirtir³⁴. Evliya Çelebi ise, Edirne, Halep ve Mısır dışında Kefe, Kandiye ve Bursa'da Gülşenî tekkelerinden bahseder³⁵. Bu dağılım içinde tarikatın etkisinin süreklilik gösterdiği ve önemli bir tabana sahip olduğu iki bölgenin Mısır ve Edirne havalisi olduğunu söyleyebiliriz. Mısır, İbrahim-i Gülşenî'den itibaren Gülşenîlerin merkezidir. İbrahim-i Gülşenî yerleşmek için Rum ve Mısır arasında tereddüt ettiyse de sonunda "Rûm mer'a-yı nefis ü bedendir ve Mısır mesken-i gülşen-i rûşendir"³⁶ diyerek tercihini Mısır'dan yana yapmıştı. Söz konusu tercihte Dede Ömer Ruşenî'nin halifeleri, Şeyh Timurtaş ve Şeyh Şahin-i Mısırî'nin Mısır'daki varlığı yanında, yörenin köklü tasavvuf geçmişi ile İslâm dünyasının ekonomik ve kültürel merkezlerinden biri olmasının etkisi göz ardı edilemez. Nitekim, hac güzergâhındaki Mısır, Gülşenîlerin bölgedeki konumlarını kuvvetlendirmekte küçümsenemeyecek bir fonksiyona sahip oldu. Gidiş-dönüş esnasında hacıların uğramayı ihmal etmedikleri *âsitane*de tarikata intisap edenlerin sayısı hiç de az değildi³⁷.

XVII. yüzyıl ve özellikle de XVIII. yüzyılda ise Edirne'nin ön plana çıktığını görüyoruz. Gülşenîler Edirne'ye Âşık Musa (ö.1567) ile daha XVI. yüzyılda girmiş ve burada her zaman belli bir kitleye hitap etmişti. Örneğin, Evliya Çelebi'nin Edirne halkının yoğun ilgisinden söz etmesi, tarikatın buradaki örgütlenmesini XVII. yüzyılda başarılı bir şekilde gerçekleştirdiğini ifade ediyor³⁸. Fakat esas olarak, Şeyh Hasan Sezâî ve halefleri Edirne'yi merkezî bir konuma yerleştirmekte önemli katkılarda bulundular. Hasan

³³ Hulvî, v.190b-192a; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp. Yazma Başlıklar, nr. 2307.III, 125-126; Clayer, s.171.

³⁴ Şemlelizâde Ahmed Efendi, *Şive-i Tarikat-ı Gülşenîye* (Muhyî-yi Gülşenî, Menâkıb içinde), s.547.

³⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 18; III, 454; VII, 677; VIII, 512; IX, 288,380; X, 244-246.

³⁶ Muhyî, s.313.

³⁷ Hulvî, v.189b,201a; Atâî, s.195.

³⁸ Evliya Çelebi, III, 454.

Sezâî, Gülşenî tarikatının *Sezâîyye* olarak bilinen şubesinin kurucusudur. Tarikatın diğer şubesi, Hasan Halefî Efendi'ye nisbet edilen *Halefîyye* hakkındaki bilgilerimiz şu an için oldukça sınırlıdır³⁹. Ancak, bu şubenin de bir dönem Edirne ve Hayrabolu'daki varlığı biliniyor. Bu sebeple, daha ziyade Edirne'deki Gülşenî tarikatı ile aynı bölgede onu XX. yüzyıl başına kadar temsil etmeyi başaran *Sezâîyye* şubesine dikkat çekmeye çalışacağız. Hasan Sezâî Efendi, Mora/Gördüs'te doğmuş ve 1687'de Osmanlı kontrolünden çıkması üzerine bölgeden ayrılmak zorunda kalmıştı. Bir süre İstanbul ve Edirne'de bulunup mukabele kalemünde görev yaptığı sırada tasavvufa ilgi duydu. Bu alandaki eğitimini Edirne'de önce Şeyh Mehmed Sırrı Efendi'den, onun ölümünden sonra da La'lî Mehmed Fenâî'den tamamladı. Sezâî, şeyhinin 1701'de ve yerine geçen halifesinin de altı ay sonra ölümü ile köklü bir Gülşenî merkezi olan Âşık Musa Hankahı'nın meşihatini üstlenir. Öyle görünüyor ki, burası Veli Dede Dergâhı ile birlikte ilerleyen tarihlerde Sezâî ve haleflerinin önemli bir faaliyet merkezi olacaktı⁴⁰. Şeyh Sezâî bir mektubunda Edirne içinde ve civarında beş yüz bin evli dervişi olduğunu naklediyor⁴¹. Bu abartılı gibi görünse de Sezâî'nin geniş bir taraftar grubu olduğu ve halifeleri ile de nüfuzunu Edirne dışına, özellikle de Gördüs, Eğriboz ve Yenişehir'e kadar yaydığı bilinmektedir⁴². Ayrıca, kaynaklarda tarikatın XVIII ve XIX. yüzyıllarda Filibe, Antalya, Argirikası ve Hayrabolu'daki varlığı izlenebiliyor⁴³.

³⁹ Nitekim Sadık Vicdani de *Tomar-ı Turûk-ı Aliyyeden Halvetiyye*, (İstanbul 1338-1341, s.52-54) adlı eserinde kaynaklarda bu adı taşıyan bir şubeden bahsedilmekle birlikte yeterli malumata rastlayamadığını bildirir ve ancak Şuayb Şerefeddin Efendi'nin mektuplarından yararlanarak Hâletî silsilesini verir. Şeyh Şuayb Şerefeddin Efendi'nin etkisinde kalan Hüseyin Vassaf onun mektupları ve biyografisini *Mürâselât* (Süleymaniye Ktp. Yazma Başılar, nr.2310) adlı eserde biraraya getirmiştir. Burada verilen Halefî silsilesine dair bkz. v.59b, 76a,108a.

⁴⁰ *Menakıb*, v.2b-4a; Vassaf, s.128-129,132.

⁴¹ Sezâî Efendi, s.11.

⁴² Yazıcı, "Sezâî Hasan b. 'Ali Gülşenî", *İA*, X, 549; Clayer, s.171.263. Şeyh Sezâî'nin halifeleri için bkz. Vassaf, s.153-157,163,173-174; *Menakıb*, v.5a-b. Sezâî Efendi, 1715'de yeniden Osmanlı kontrolüne geçen Gördüs'deki zaviyeye özel bir önem veriyordu. Nitekim oğlu Sadık Efendi'de de burada görev almayı tercih edecekti Sezâî, s.33; *Mürâselât*, v.159/5,6.

⁴³ Bu konuda BOA, Cevdet Evkaf (CE)'de veri toplamak mümkündür bkz. nr.12669, 9395, 24380, 4133,7006,10218,18620,19559, 8261; Vassaf, s.157; *Mürâselât* (v.159/2).

Edirne, Gülşenî tarikatı için merkez olma özelliğini Sezâî'nin halefleri sayesinde XIX. yüzyıl ve hattâ XX. yüzyılın başına kadar devam ettirdi. Özellikle Şeyh Şuayb Şerefeddin (ö.1911), ile tarikatın Edirne'deki etkisini muhafaza ettiği gibi buradan Anadolu, Rumeli ve Arabistan'a kadar halifeler gönderildiği biliniyor⁴⁴.

Şeyh Sezâî'nin tasavvuf anlayışını şiirle ifade ettiği *Dîvan*'ı dışında özellikle mektuplarında tarikat yaşamı içinde bir şeyhin rolüne dair oldukça önemli bilgiler bulunabilir. Sezâî Efendi, mektuplarını müridleriyle haberleşmenin ötesinde aralarındaki bağı kuvvetlendirmek ve kontrolü sağlamakta kullanmıştı. İşte, onlardan yaptıkları iş, görüşme ve sohbetler hakkında bilgi istemesi ve ihmal edenleri azarlaması bu amaca yöneliktir⁴⁵. Şeyhin halife ve yakın akrabaları dışında kazasker, tezkireci, âmedci, ser-etibba, kadı, çavuşbaşı, defterdar, yeniçeri efendisi, mirahur-ı evvel ve kadın müntesipler gibi farklı sosyal gruplardan çok sayıda kişi ile mektuplaşması ise ilişki ağının ne kadar geniş olduğunu görmemize yardımcı oluyor⁴⁶. Hatta, Hasan Sezâî'nin gayr-i müslimler arasında da itibar edilen, görüşlerine başvurulmuş bir şeyh olduğuna yönelik rivâyetler mevcuttur⁴⁷. Bütün bunlar, Şeyh Sezâî ile Gülşenîlerin sosyal tabanının önemli ölçüde genişlediğini göstermektedir. İtiraf etmeliyiz ki, tarikatın üyelerinin sosyal tabanları hakkında mevcut malzemenin kısıtlı oluşu tam bir analiz yapmamıza imkan vermiyor. Özellikle incelenen dönemde Gülşenî şeyhleri ile Osmanlı padişahları arasında yakın bir ilişkinin kurulduğuna dair fazla bir bilgiye sahip değiliz. Sadece, Gülşenî şeyhlerinin menkabeleri anlatılırken Sultan Mustafa'nın Şeyh La'î'yi sık sık ziyaret edip yardım teklifinde bulunduğu ancak şeyhin bunu kabul etmediği gibi çevresinden gelen istekler karşısında sultanın ziyaretlerini gizli yapmasını istediği rivâyeti mevcuttur⁴⁸. Diğer taraftan, kısıtlı da olsa, tarikatın sosyal tabanı hakkında bazı verilere ulaşabiliyoruz. Buna göre, Muhyî, daha İbrahim-i Gülşenî döneminde tarikatın sipahi ve yeniçeriler

⁴⁴ Vassaf, s.193-194; *Mürâselât*, v.98b-100a.

⁴⁵ Sezâî Efendi, s.22,54.

⁴⁶ Sezâî Efendi, s.24,26,29,30,32,45,99,100,103,105,107,109,115,132,133.

⁴⁷ *Menâkıb*, v.23b.

⁴⁸ *Menâkıb*, v.41a-b; İbrahim Nazîr, *Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî*, Millet Ktp, Şer'iyye, nr.888, s.13-14.

arasında oldukça yaygın olduğuna işaret ediyordu⁴⁹. Son dönemde ise, miralay, kaymakam, binbaşı, yüzbaşı, alay müftüsü ve kolağası gibi meslek grupları öne çıkmaktadır⁵⁰. Şüphesiz, asker dışında ulemadan, bürokrasinin çeşitli kademelerinden ve önemli ölçüde esnaf-tüccar grubundan taraftarları olduğu tahmin edilebilir. Fakat, Gülşenî tarikatı özellikle şair ve bestekârlar arasında geniş bir kabul görmüştü. Örneğin, İstanbullu Derviş Sadâyî (ö.1655), Ali Şirüganî, Edirneli Şaban Dede (ö.1721), Hüdâyî Çelebi, Mustafa Dede (ö.1812) ve Abdülganî Efendi (y.ö.1730) tanınmış Gülşenî musikişinas ve bestekârlarındandır⁵¹. Yine Ârif (ö.1725), Ârifî (ö.1552), Usûlî (ö.1539), Bülendî, Gülşenî (ö.1688), Hamdî, Hüsâmî (ö.1674-75), Semaî (ö.1586), Şifâyî (ö.1664-1665), Zâifî, Zârî (ö.1631), Sezâî ve Rindî (ö.1678) gibi Gülşenî şeyhlerinin şiiire olan ilgisi yanında çok sayıda şair Gülşenîliğin çekiciliğinden etkilenmiştir⁵². Böylece, Gülşenîliğin daha ziyade şehirli orta tabakaya hitap eden bir tarikat olduğunu ileri sürmek herhalde yanlış olmayacaktır.

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husus, yönetimle olan ilişkilerinde daha dikkatli olan ve kendini hedef haline getirecek faaliyetlerden kaçınan Gülşenîlerin tasavvuf anlayışında bir farklılaşmanın olup olmadığıdır. Mısır'da Gülşenî Âsitânesi şeyhi tarafından Hasan Sezâî'ye verilen icazetnâmede, seriata sadakatle bağlanmak gerektiği zira ondan ayrılanın mülhid olduğu özenle vurgulanır⁵³. Sezâî Efendi'nin oğlu Sadık Efendi'ye gönderdiği mektup da bize bu konuda oldukça iyi fikir veriyor. Mektuba göre şeyh, oğluna mülhidlerle görüşmemesini, şeriat ve tarikatta kâmil olanlarla birlikte olmasını tavsiye ediyordu. Bunun dışındaki mektuplarında da Sezâî Efendi taraftarlarına, şeriat

⁴⁹ Muhyî. (s.366-370,376) Mısır'da çok sayıda yeniçeri ve sipahinin şeyhe bağlandığını rivayet etmektedir. Hatta, bir ara sipahi beyinin, sipahilerin İbrahim-i Gülşenî'ye gitmesini yasakladığı ancak yasağın etkili olmadığını kaydeder.

⁵⁰ *Mürâselât*, v.98b-100a.

⁵¹ (Gülşenîlik maddesi dahilinde) Ömer Tuğrul İnançer, "Zikir Usulü ve Musiki", *DBİsta*, s.444.

⁵² Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1989, II, 598; Şeyhî, I, 92,572,672; İsen, s.17. Şiiire ilgi duyan Gülşenî şeyhleri için ayrıca Ahmed Badi Efendi'nin, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, (Bayezid Ktp., nr.10392, s.460,498,549,562,571) adlı eserine bakılabilir.

⁵³ Vassaf, s.136-137.

kurallarına riayet etmeleri, bunu yerine getirmeyen mühidlerle görüşmemeleri ve onlar havada uçsalar bile inanmamaları gerektiğini ısrarla tekrarlar⁵⁴. Mürâselât'da, Gülşenî icazeti verilmesine dair kaleme alınan bir mektupta ise, şeriatlız tarikat olamayacağı dile getirilir⁵⁵. Şeyh La'î Mehmed ile halifesi Şeyh Sezâî'nin Nakşîbendî tarikatının esaslarını bildikleri de rivâyet edilmektedir⁵⁶.

Peki bu ifadeler XVI. yüzyıldan sonra Gülşenîlerin tam anlamıyla Ehl-i Sünnet yolunda olan ve şeriat dahilinde hareket eden bir topluluk olduğunu söyleyebilmek için yeterli midir? Her şeyden önce konumuz Gülşenîlik gibi bir tarikat olunca böyle bir vurgunun, güvenliğini sağlamak ve kendi meşruluğunu ispat etmek düşüncesiyle yapılmış olabileceğini akla getiriyor. Tabii ki bunun, alt seviyedeki taraftarların uyması gereken kurallar olarak dile getirilmesi de uzak bir ihtimal değildir. Öyle sanıyoruz ki, bu sorunun cevabını tarikatın tasavvuf anlayışında bir değişiklik olup olmadığına aramalıyız. Gülşenîler'in ilahî aşk ve coşkuya dayalı Melâmet neşesi ve Vahdet-i Vücûd'a dair görüşlerinden dolayı eleştirildiklerini biliyoruz. Gülşenî şeyhleri yoğun bir Vahdet-i Vücûd anlayışını bilhassa şiirlerinde terennüm etmişlerdi. Bu konuda tarikatın ikinci pîri olarak kabul edilen Hasan Sezâî'nin *Dîvan*'ında dikkat çekici ifadelerle rastlamak mümkündür⁵⁷.

⁵⁴Sezâî Efendi, s.9,91-92,96,116.

⁵⁵*Mürâselât*, v.159/2.

⁵⁶ Nazîr, s.4,15,16; Sezâî Efendi, s.29. Şeyh La'î Mehmed'in Gülşenîlik ve Nakşîbendilik dışında Halveti tarikatının Sünbüliyye, Uşşakiyye ve Şabaniyye şubelerini tanıdığına dair kayıtlar mevcuttur (Vassaf, s. 129). Diğer taraftan Şeyh Sezâî'nin Bektaşî tarikatı ile olan ilişkisi için bkz. Nazîr, s.16.

⁵⁷ Buna örnek olarak şu ifadeler verilebilir;

*Vâdî-i aşkın aceb mesrûrüyam
Kim Ene'l-Hak dârının Mansûrüyam
Sanmanız zulmetde kalmışam bu gün
Âlemi tutmuş Hudâ'nın nûrüyam
Öz vücûdumdur bu varlık cünleten
Vâsılın eşyaya sanma devriyem*

....

*Tecellî itdi mirât-ı dile burc-ı hüviyetden
Bi- hamdillâh bu gün didâr-ı Hakk'ın mazharı oldum
Soyundum harf libâsından erişdim nokta-i sırra
O nokta içre mahv etdim vücûdum Hayderî oldum*

Melâmîliğin derin etkisi de bu tasavvufî şiirlerde görülebilir⁵⁸. Ayrıca, *Mürâselât*'da melâmetin yanlış anlaşıldığı, kesinlikle ibadet ve şeriatı terk etmek anlamına gelmediği açıklanarak, söz konusu anlayışın savunulması ihtiyacı duyulmaktadır⁵⁹. Yine aynı yerde Gülşenî Şeyhi'nin muhabbet gösterdiği, diğer bir ifadeyle etkisinde kaldığı kişiler olarak, Muhyiddin-i Arabî, Şeyh Bedreddin, Niyazî-i Mısırî ve Selahaddin-i Uşşakî'nin verilmesi son dönemde Gülşenîlerin tasavvuf anlayışının tahlili için oldukça önemlidir. Nitekim, burada, Şeyh'in, *Vâridat*'ı incelediği ve eserin "erbâb-ı hakikat" için makbul ve muteber olduğunu düşündüğü anlaşılıyor. Bundan başka, Niyazî-i Mısırî'nin Şeyh Sezâî ve Şeyh Şerefeddin gibi son dönem Gülşenîleri üzerinde önemli bir etkisi olduğunu biliyoruz⁶⁰. Muhyiddin-i Arabî ekolüne mensup ama

Sezâyî Gülşenî'nin sırrına mazhar olub geldim
Bugün râh-ı muhabbetde kamûnun rehberi oldum

...
Sırr-ı Rahmân'a ben oldum hâmil
Aç gözüm gör beni arşullahım

Dîvan-ı Sezâî, Süleymaniye Ktp. Darülmünevi, nr.400, v.37b,38a.

⁵⁸ Sezâî Efendi bu konudaki görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir;

Tarîkat pûtasının kimiyası Gülşenîlerdir
Ma'ârif lüccesinin âşinâsı Gülşenîlerdir
Bu erbâbın melâmet üzredir cünbüşleri ey dil
Anıncün ehl-i aşkın müntehâsı Gülşenîlerdir

...
Sen zühd ile zâhid ol sadr-ı riyâsetde
Ben râh-ı harâbâta sâlâr olayım şimdi
Hep âr ile namusu yağmaya virüb cana
Tâ şehri melâmette hünkâr olayım şimdi

....
Yanmışız aşk oduna ayb eylemen dostlar bizi
Sûziş-i aşkı temâşâ eyleniz pervânede
Akl u fikri ey Sezâyî aşka ver dîvâne ol
Çünkü zevk-i âlem ancak var hemân dîvânede

Dîvan-ı Sezâî, v.15a,53a,59a.

⁵⁹ *Mürâselât*, v.76b.

⁶⁰ Görüşlerine saygı duyulan Niyazî-i Mısırî'nin şu beytinin verilmesi ihmal edilmemiştir;

Bedreddin ile Muhyiddîn itdiler ihyâ-yı dîn

Deryâ Niyazî Fusûs enhârıdırVâridât. Bkz. *Mürâselât*, v.57b,78b. Vassaf (s.132), Hasan Sezâî'nin Niyazi Mısırî ile görüştüğü ve duasını aldığı, Vicdani (s.51) ise, Sezâî mahlasını ondan aldığından bahsetmektedir. Nitekim, Hasan Sezâî, Mısırî'nin *Halk içre bir âyineyim herkes bakar bir an görür* mısraı ile başlayan gazelini de şerh etmiştir bkz.

bunun panteist, Vahdet-i Mevcûd'çu bir yorumcusu olan Şeyh Bedreddin Osmanlı tasavvuf düşüncesinde hatırı sayılır bir yere sahiptir. A. Yaşar Ocak, Şeyh Bedreddin'in bu anlayışının XVI. yüzyılda Bayrâmiyye Melâmîliği ve Halvetiyye tarikatı içinde de İbrahim-i Gülşenî, Muhyiddin-i Karamanî ve Niyazî-i Mısrî gibi şahsiyetlerce benzer yorumlarla sürdürüldüğünü belirtmektedir⁶¹.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, tasavvuf yorumları sebebiyle Gülşenîler XVI. yüzyılda zendeka ve ilhad şüphesi altında kaldılar. Ancak, Şeyh Muhyiddin-i Karamanî'nin idamı onlar için tam anlamıyla bir dönüm noktası oldu. Bu hadise, daha sonraki Gülşenî faaliyetleri ve bunun yönetimle olan ilişkilerine yansımaları bakımından büyük bir öneme sahiptir. Artık yönetim tarafından yakından izlendiklerinin farkında olan tarikat mensupları tasavvuf görüşlerini yaymakta daha dikkatli olmayı tercih etmişler ve önceki dönemi hatırlatacak çıkışlardan uzak durmuşlardır.

Şerh-i Gazel-i Mısrî, Süleymaniye Ktp. Darülmecnevi, nr. 400, v.70b-72a. Niyazî-i Mısrî'nin etkisine dair ayrıca bkz. *Mürâselât*, v.44b-45a,145/g.

⁶¹ Ocak, Şeyh Bedreddin'in Vahdet-i Vücûd anlayışı ile Osmanlı tasavvuf doktrininde bir Şeyh Bedreddin Mektebi'nden bahsedilebileceğini kaydetmektedir. Bu konunun ve *Vâridat*'in tahlili için bkz. *Zındıklar*, s.130.157-159,186-195.